

早期儒家品德伦理学与“孝”德

王 云 萍

[摘要] 在早期儒家伦理学的诸品德之中,“孝”德占据着核心地位,但在现当代伦理学追求“普遍爱”的背景下,古老的儒家“孝”德的意义似乎显得过时,那么应该如何看待儒家的“孝”德?本文从了解“孝”的原初意义入手,通过分析当代儒学评论家对儒家“仁”的解释,试图揭示儒家“爱”的本质特征及其与“普遍爱”之间的关系,并探索理解儒家的“孝”德的有效途径。

[关键词] 孝 仁 爱 普遍爱 品德伦理学

[中图分类号] B222 [文献标识码] A [文章编号] 1002 - 2627(2004)04 - 0055 - 09

对现代读者来说,儒家的“孝”德从某种意义上说是陌生的和异类的,然而,“孝”在儒家伦理学中是一个核心品德,且在儒家的君子人格中占有核心地位,这一点却是不争的事实。甚至可以说,在谈论儒家的诸德之时,如果刻意避开“孝”德不谈,那简直就是一个错误。因此,我们认为,要想在当代的情境之中来谈论“孝”德,可取的办法之一是尝试回到“孝”德产生其中的概念情境。本文就是想从这个前提出发,尝试从儒家品德伦理学的角度来理解“孝”德的意义。在探讨“孝”德如何体现了儒家人格的特征之时,从中引申出“孝”德对我们的伦理理论和实践所可能包含的深刻意义。

一、“孝”德的字面含义

从现代的、启蒙了的视角来看,“孝”的重要性不是被误解就是不被欣赏。一种观点是在承认“孝”对于整个中国文化的重要性之时,却认为它主要是中国家族制度的某种附属品,因此只是在人类学意义上才有价值;另一种对“孝”的理解是将它与政治上的权威主义联系起来。这两种观点都未能认识“孝”的伦理的相关性和重要性。但在对这些诠释进

作者简介:王云萍(1966~),女,厦门大学公共事务学院副教授,哲学博士,主要从事伦理学研究。

厦门 361005

行分析之前,我们应该先来看看对“孝”一词及其伦理重要性的基本理解。

根据《说文解字》,汉字“孝”指爱父母并服侍父母。起初,“孝字从老从子,以见子息承养老人之意”。据徐复观的考证,“孝”字最早出现于《尚书·康诰》,“孝”的思想在《诗经》里开始出现,但直到孔子,“孝”才成为行为的必要和基本的要求,并且从此以后成为儒家思想不可分割的组成部分。因此,正像阿瑟·威利(Arther Waley)所指出的那样:“‘孝’……最早……意指对祖先和已逝父母的神灵的虔敬,在《论语》中还经常保留这个意思。但它也被应用于对生父母的爱的行为,而这正是其现有的中文之意。”我们可以为威利的观点找到的有力佐证是,孝属于“礼”的范畴。在《左传·文公二年》中有这样的记载:“孝者,礼之始也”,而“礼”最初是与祭祀仪式联系在一起的。

《论语·为政》篇中的一段话或许最能概括孔子关于“孝”的思想:“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼。”当然,孝可以表现在很多方面,不仅包括在经济上支持和赡养父母,还包括知道“父母之年”以及“游必有方”等细节。孔子认为,最重要的是必须以正确的内在态度来服侍父母。孔子对“孝”的讨论,有时不很直接。例如在《论语·乡党》篇中,孔子把闵子骞归为有德者之列,而在该篇的后两段,孔子接着赞扬闵子骞“孝哉”。很显然,孔子将孝看做是人的优秀品质的展现。

关于“孝”的重要性以及君子人格与孝之间的直接或间接的联系,可以参看以下的早期儒家经典:

君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为人之本与? (《论语·学而》)

孟子曰:“仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也;智之实,知斯二者弗去是也;礼之实,节文斯二者是也;乐之实,乐斯二者……”(《孟子·离娄上》)

孟子曰:“君子不以天下俭其亲。”(《孟子·公孙丑下》)

孟子曰:“尧舜之道,孝弟而已矣。”(《孟子·告子下》)

这些论述足以表明,对儒家伦理学来说,孝不是一个可有可无的品德,而是与君子人格乃至“道”都密不可分的。现代读者不易明白这些论述的意思,他们可能认为,将人的全方位的道德责任化约为对父兄的爱过于偏颇。因此,他们自然更无法同情地理解孔子的那句论述——“父为子隐,子为父隐,直在其中矣”(《论语·子罕》),因为这句话看起来明显地侵犯了现代最基本的道德原则。换言之,现代读者——尤其是那些受到普遍道德原则观念(例如功利主义和道义论理论)熏陶的人们——基本上难以理解儒家关于“孝”的重要性的论述。如果说儒家的仁或爱局限于这样一种对父兄的爱,他们肯定会认为这样的观念已

刘翔:《中国传统价值观诠释学》,三联书店1996年版,第116、103~111页。

参看徐复观《中国孝道思想的形成演变及其在历史中的诸问题》,载于《中国思想史论集》,东海大学出版社1959年版,第158~159页。

阿瑟·威利译《孔子的论语》(The Analects of Confucius),英文1938年版(London:George Allen & Unwin Ltd),第38页。

经过时。那么在我们当今的情境之中,究竟儒家的“孝”能不能告诉我们一些关于伦理学的真理?这部分地关系到我们对儒家的“仁”概念的恰当理解。

二、普遍的爱还是有差等的爱

在理解儒家的“仁”概念之时,时常存在这样一个问题:如果把儒家的“仁”界定为爱,那么它是普遍的爱还是有差等的爱?当代儒学评论家姚新中认为,“仁”代表着普遍的(universal)而非有差等的(graded)爱。让我们从分析姚新中的论证入手,来具体探讨(早期)儒家“仁”的性质。

姚新中断言:“仁既是使人们待人如己的伦理承诺,又是旨在整合(integrating)所有人所有存在的普遍原则。”根据姚新中的理解,通过“忠恕”的过程,孔子把仁看做是普遍的。为支持他的诠释,姚新中催促我们对《论语·学而》篇中关于“孝弟也者,其为仁之本与”的论述进行新的理解。他认为:

这段话中的“本”字的意思是实践仁的起点而非仁的本质。仁的实践必须在差等的过程中进行,从爱自己的父母到爱他人的父母,从爱自己的兄弟到爱他人的兄弟,从爱自己的孩子到爱他人的孩子。然而,“从爱家庭出发”不等于说对家庭的爱就是全部……儒家所要论证的是:如果一个人连自己的父母或兄弟都不爱,那又如何去爱他人呢?

然后,姚新中诉诸程颐 and 程颢来论证,孝只是实践仁的根基而非仁自身的根基。

这里,我们需要稍微停一下以便作一些澄清。首先,姚新中或许没有留意到,诉诸新儒家对仁的理解并且以之取代早期儒家的观点,这样的做法似乎不尽合理,因为宋明新儒家对仁的解释完全可能与早期儒家的理解不同;其次,说仁是有差等的爱,不一定就像姚新中所理解的那样,意味着应该停留在对家庭的爱上,也未必意味着爱家庭就是仁的全部,它仍然可能允许尽量扩展爱到爱他人;第三,儒家确实好像将“仁”在家庭里的实践作为仁的起点,但我们也有充分的证据证明,儒家在这一点上的立场不止于此。儒家实际上承认,(仁)爱的着重点和优先性应该给予家庭。

举个简单的例子,我们可以看一下孟子对舜的欣赏,即舜通过对其可憎的父亲以及其嫉妒的兄弟的关心和爱,表明了他对其家庭的全身心投入,甚至是当他的兄弟想方设法要陷害他的时候也不放弃。孟子的观点应该是:家庭成员值得一个人去投入和承诺,以至于在这方面不可能对利益进行理性的计算。对孟子来说,不仅在道德义务方面人们应该强调家庭爱的优先性,而且一个仁爱的政府在决策之时也应该把对孝的强调考虑在内。很

参看姚新中《仁、爱和普遍性:三论儒家之“仁”》(“Jen, Love and Universality; Three Arguments Concerning Jen in Confucianism”),载于《亚洲哲学》(Asian Philosophy)第5卷,1995年第2期。

显然,这是孟子游说各国君王时的重点关怀之一。

根据姚新中的理解,把仁解释为普遍爱的途径之一,是要划分作为“爱”的仁与作为“本质上是伦理爱”的仁。前者只是指“自然和自发的感情”,后者则是提炼过的原则,高于前者并且指导前者。姚新中认为,人们之所以“将仁误释为局部的(partial)爱,是因为没能欣赏儒家‘仁’作为普遍爱的形而上学意义”。在这里,姚新中再次模糊了早期儒家对仁的理解与新儒家对仁的理解之间的界线。前者的特征是自然和自发的爱或情感关怀,而后者却赋予仁以形而上学的内涵。

接着,姚新中讨论儒家的仁与墨家的兼爱之间的区别,他对儒墨之争论的理解恰恰支持了他自己的论点。把“兼爱”理解为“相互的爱”,姚新中认为:

孟子拒绝兼爱,并非因为他反对普遍爱。仁与兼爱的不同不在于仁是局部的、有差等的或有限的爱,而兼爱是普遍的、平等的和无限的爱。对孟子来说,这两者的区别在于,兼爱是极端的、有条件的和功利的爱,而仁是受到适当规定的、伦理的和普遍的爱,它独立于爱的回报和利益的计算。

让我们回到孟子和墨家夷子之间争论的现场:

夷子曰:“儒者之道,古之人若保赤子,此言何谓也?之则以为爱无差等,施由亲始。”……孟子曰:“夫夷子,信以为人之亲其兄之子,为若亲其邻之赤子乎?彼有取尔也。赤子匍匐将入井,非赤子之罪也。且天之生物也,使之一本,而夷子二本故也。”(《孟子 滕文公上》)

联系到这个场景,姚新中的解释中有些问题需要得到澄清。首先,如果说存在着对家庭爱的着重强调和优先性,那么在什么意义上还可以讲平等的爱?孟子这段话暗含着人更爱自己的家庭成员,这一点既是事实,也可以从中引申出伦理上的应当,而“普遍”爱必然预设了平等的爱;再有,在姚新中的上述一段话中,“伦理”的意思也并非一目了然,倒好像是强加了西方伦理学的观点于其中,因为对儒家来说,从自发的情感和性情上的反应到真正伦理反应的过程,似乎并没有预设一个西方伦理学所普遍坚持的提炼过程。对于西方伦理学来说,这个提炼的过程可能涉及对某些理性(例如公平或一致性)原则的遵循,而儒家伦理学更强调的是一种培养而非提炼的过程。因此,更确切地说,儒家伦理学并未在“自发的情感反应”与“真正伦理的反应”之间划分出一条截然的界线。

在结论中,姚新中说:“儒家的中心主题……是普遍的而非局部的、伦理的而非自发

姚新中:《仁、爱和普遍性:三论儒家之“仁”》。

例如,郑学礼就认为,儒家的品德发展经历了这样一个过程。参看郑学礼《儒家的道德情感与道德理性哲学》,载《台大哲学评论》第13卷,1990年,第324页。

的、根本的而非表面的。”就这样,在不区分早期儒家和宋明儒家的情况之下,姚新中将儒家的仁提升到普遍的高度。但从上述的分析中,我们对其尝试的成功程度持保留意见。就像我们所看到的那样,早期儒家的“仁”带着明显的差等爱特征,这一点应该是不容抹杀的。差等爱不仅是事实问题,对儒家来说,它更是一个“应该”的问题。儒家主要是从人类的心理特征出发来论证差等爱的,认为从人的天性上说,对待一个陌生人不可能像对待自己的家庭成员一样。因此,问题只在于如何恰当理解儒家的差等爱。

当然,从理论上讲,差等爱不应该也不会与爱的扩展互相排斥,因为爱父母的伦理优先性与将爱父母当做爱的起点不是相互对立的。然而,仁作为爱可以被扩展到爱那些与我们不相近的他人这一点,还是有别于现当代西方在谈到道德论证之时所崇尚的伦理理想,即普遍爱。姚新中的尝试的不成功之处,可能正在于他试图将儒家的扩展的爱等同于现代意义上的平等和普遍的爱。对儒家来说,不论从理论还是从实践上讲,无限地扩展爱当然都是应当向往的理想,但是,儒家未必就因此认同那种坚持平等和普遍爱的现代观点,尤其是当这一观点涉及到非个人化的(impersonal)倾向(这一倾向也是墨家的特征之一)之时。如果墨家的兼爱实践以牺牲对父母的更深厚的爱为前提,那么儒家就必定要拒绝它,就像他们已经做到的那样。

下面,我们试着来理解儒家意义上的扩展了的(extended)爱。我们认为,在这个问题上,儒家对社会角色的关注应该被考虑进来。例如,在这个问题上,孟子可能会说,对一个普通的没有复杂而广泛的人际交往的人来讲,如果他在家庭和亲人当中实践了爱,那么对他来说,“仁”已经实现了。换言之,如果他未能实践更为扩展的爱,那他未必需要感到内疚,因为他甚至连这样的机会都没有。但对一个君王来说,除非他能够将其属下的人民当做自己的子女或亲戚那样爱护,否则“仁”在他那里就没有完全实现。“仁”要求君王能够实践最广泛的爱,例如通过政治决策来证明他们对人民的关心。所以,在儒家看来,一个只将爱局限在对其家庭及与之相近的人们的君王,一定不会是一个“仁爱”的君王。

换言之,根据儒家的理解,扩展爱的程度和意义可能取决于主体的个别情况。对一个社会角色很简单、很单一的人来说,实践普遍爱实际上是个空想,况且如果他坚持实践那种爱而忽视了最需要他的父母,那简直就贻害无穷了。然而,一旦这个人获得了其他社会

姚新中:《仁、爱和普遍性:三论儒家之“仁”》。

其实,即使我们承认宋明新儒家是提倡普遍爱的,这一普遍爱仍然不可等同于现代西方意义上的普遍爱。正如王大卫(David B. Wong)所说:“确实,宋儒花费了相当的注意力于这样一个主题:人类心灵有能力克服自我和他人之间的对立而进入与所有存在所有事物的道德关系之中,但宋儒是在很抽象的意义上来处理这一主题的,即把这一主题看做是形而上学和认识论的真理。在尝试勾画从差等爱到普遍爱的真正实践的途径这一点上,他们几乎没有取得什么进展。”参看王大卫《普遍主义与有差等的爱:一个古老争论的复兴》(“Universalism Versus Love With Distinction: An Ancient Debate Revived”),载于《中国哲学杂志》(*Journal of Chinese Philosophy*)第16卷,第3~4期,1989年,第265页。

角色,情况就有所不同了。儒家之所以要求人们做一个君子,部分的原因可能在于,君子一定是要胸怀整个国家乃至全天下的,而且君子的基本道德素质之一,是在他现有的角色基础上,随时预备好去服务更广阔范围的人群。而那些能够扩展其爱到人民福利的人,就不仅是君子而且是圣人了。

这说明,对儒家来说,最大限度地扩展爱既是十分可赞赏的,也是事实上极其稀少的,但不存在一个扩展的极限问题。在这一点上,君子与常人的区别或许就像孔子所说的那样“君子不器”(《论语·为政》)吧。或许也是在这个意义上,孔子鼓励君子参与到政治事务当中去,因为政治事务拓宽了人的关怀范围,并因此提供了更多展示爱的机会。

三、“孝”与“仁”

从以上的讨论中,我们希望带出的一点是:要想对儒家的“仁”和“孝”作富有成效的理解,就不能使它们与其概念情境相分离,否则不但可能曲解其原意,而且也会因此看不到儒家在这些方面所可能有的独特贡献。在这一小节里,我们继续尝试来探讨儒家透过“孝”概念而要传达给我们的信息。

儒家的“孝”之批评者和拥护者都感到没有争议的一点是:“孝”的合理性之一在于,它是作为道德发展的最具内在喜好(inclinal)倾向的基础而存在的。换言之,在儒家伦理学当中,“孝”是人们完成漫长的道德人格之旅的起点。可能正是在这个意义上,孟子说:“于不可已而已者,无所不已”(《孟子·尽心上》),也是在这个意义上,孟子不曾区分“仁人”与“孝子”(参看《孟子·滕文公上》)。

使得儒家的“孝”成问题的原因可能是,它所蕴涵的精神与现代强调自主和正义的伦理精神不相符。因此,就存在一个如何在现代的概念架构里来理解“孝”的问题。王大卫(David B. Wong)曾经将现代“普遍伦理”(universalist moralities)与“特殊伦理”(particularist moralities)之间的区别总结如下:

非个人化的普遍伦理——例如康德主义和功利主义——都假定“平等的伦理分量”(equal ethical pull)。具有伦理分量对一个人来说,意味着他/她不应该被道德主体不恰当地对待,换言之,被不恰当地对待对伦理分量直接构成道德上的‘非’。具有平等的伦理分量,就是说所有具有伦理分量的人都平等地拥有这个分量,而且对所有的道德主体都要求这个分量。而在特殊伦理当中,伦理分量是有差别的:一个存在的伦理分量的多少,总是部分取决于该存在与其将对之要求伦理分量的道德主体之间的联系。联系的方式部分地是由社会实践和社会制

例如,《论语·雍也》记载:“子贡曰:‘如有博施于民而能济众,何如?可谓仁乎?’子曰:‘何事于仁,必也圣乎?尧舜其犹病诸。’”

度决定的,而主体及其对之要求伦理分量的对象就在其中扮演各自的角色。

如果放到这样一个学术脉络当中,我们就会看到,单凭儒家对“孝”作为最基本的品德的强调,就足以使它归属“特殊伦理”的范畴,因为儒家伦理学允许赋予家庭成员以特殊的伦理分量,更进一步讲,它鼓励道德主体通过对家庭福利尤其是对父母的福利的深沉承诺而获得作为理想人格所具有的道德深度。

既然普遍伦理不可避免地要承诺一种“非个人化”和“平等的伦理分量”,那么它们就必然怀疑儒家的“孝”德之合理性。例如,对简·英格利斯(Jane English)来说,已经长大成人的孩子对其父母的责任,并不比对其自己选择的朋友的责任更大。她认为,父母—子女的关系并不比朋友关系更特殊,孩子并不亏欠他们的父母什么,因为父母所提供给孩子的是孩子自己所要求的。当然,并不是每个西方人都接受这样的观点,但普遍伦理却似乎分享了这一伦理视角中的某些本质部分。对他们来说,儒家的“孝”德显然破坏了非个人化和不偏不倚的(impartial)道德关怀,而后者则很可能预设了一个对社会和人际关系的契约论观点。

当然,由于儒家伦理学是以品德和性格为中心的,儒家的概念架构的重点就不是某种道德原则,而是某种道德人格的建立和完善。这样的概念架构需要的就不只是知道什么是爱,而是本质上需要一个人们在其中学习如何相爱的情境。正像王大卫所论证的那样:“如果我们不知道怎样把原则变成真实的思想、感觉和行为方式,那么那些原则的正确性就对我们无益,只有那些真实的思想、感觉和行为方式才能塑造我们的生活。”儒家所讲的家庭正提供给人们这样一个真实的情境,使人们的思想、感觉和行为能够在其中得到塑造,变成现实。在这个意义上我们感到,儒家伦理学对品德和人格的首要关怀使得“孝”不但变得可以理解,而且可能因此告诉我们一些关于伦理生活的真理。

进一步讲,儒家对“孝”的重视的背后所预设的人概念与普遍伦理不同。这一点可以从孟子的下述一段话中得到确证:“不得乎亲,不可以为人;不顺乎亲,不可以为子。舜尽事亲之道而瞽瞍底豫,瞽瞍底豫而天下化,瞽瞍底豫而天下之为父子者定,此之谓大孝。”(《孟子·离娄上》)撇开这里的特殊情境不谈,这段话很典型地表达了儒家的观点,这一观点用现代哲学术语来表述就是:人的身份是与这个人跟他人,尤其是跟那些与之亲近的人之间的联系分不开的,甚至可以说是由这些联系来界定的。

王大卫:《普遍主义与有差等的爱:一个古老争论的复兴》,“普遍伦理”与“特殊伦理”的区分最早是由克里斯提娜·索玛斯(Christina Hoff Sommers)概括出来的,可参看索玛斯《孝的道德》(“Filial Morality”),载于《哲学杂志》(*Journal of Philosophy*)第83卷第8期,1986年,第429、443、448页。

参看简·英格利斯《长大成人的孩子欠他们的父母什么?》(“What Do Grown Children Owe Their Parents?”),载于奥罗拉·奥内尔等(Onora O'Neill and William Ruddick)《对父母身份的哲学和法的反思》(*Having Children: Philosophical and Legal Reflections on Parenthood*),英文1979年版(New York:Oxford University Press),第351~356页。

从这个伦理视角,我们可能比较容易理解儒家对保持父子关系在伦理生活中的重要性的强调,这一强调是与儒家对“孝”的重视一脉相承的。儒家告诉我们,有时父子关系并不那么容易保持,当父子关系达到一种痛苦的程度,儿子一方只能尝试做一些积极的努力以挽回这个关系。我们看到,在这方面,《孟子》里的匡章是一个失败的例子。我们无法确切地知道其中的细节,但情况可能是,出于某种迫不得已的原因,匡章尝试向其父亲进谏。但这一尝试没有成功,其结果是,父子关系破裂了。在这种情况下,匡章可能很后悔,如果他还有机会,他可能会选择更小心、更温和地劝导父亲,但后悔已经晚了,无法弥补了,匡章自己也因此背上了“不孝”的罪名。

因此,儒家总是告诫人们,在向父亲进谏之时,应该万分小心。诚然,儒家的有些做法在我们现代人的眼里有些极端,但儒家却可能因此告诉我们一个道理,即如果我们把人看做是活生生的人而非概念中的人,那么我们会看到,每个人实际上都处于某种人际关系之中,因此,处理人际关系的问题不仅是儒家的问题也是我们每个人的问题。其伦理相关性可能在于,一个人处理人际关系的方式在很重要的意义上显露出这个人自己的道德观和道德深度。君子人格的道德深度不仅表现在其资源的丰富性上,也表现在其对特定个人的深沉投入上。事实上,我们也必须承认,如果我们很深地投入到与具体个人的关系中去,以至于离开那个关系我们就不再认为自己是同样一个人时,那么当那个关系处于危险的阶段,我们所能做的就不是简单的放弃或是运用某一道德原则了事,相反,我们会尽我们所有的力量去维护那个关系,在用尽了所有的办法之前,我们不会轻易地放弃。因此,借着君子的人格,儒家可能要告诉我们关于人的关系之于理想人格的相关性的真理。

通过上面的讨论,儒家或许能够更好地回应来自普遍伦理的批评。从概念上来讲,普遍爱可能更为理想,但是,如果要求以儒家所讲的爱父兄那样的精神去爱每个人,包括爱陌生人,那简直是不可思议的。因此,对儒家来说,非个人化的普遍的爱,不仅在概念上可能以牺牲更为亲近的人为代价,而且在实践上也很难行得通。由于每个人在自身的资源方面,例如知识、时间、精力等等方面的限制,决定了他只可能与少数的几个人发生非常投入和深厚的联系。因此,普遍爱的可能性之所以存在,是因为其中所讲的爱不是儒家所讲的那种个人的深入的爱。因此,我们可能应该看到,普遍爱与儒家的爱之间的不同,在很大程度上源于他们对爱的意义的理解不同。

正因为如此,儒家意义上的爱,作为君子人格中“仁”的品质的展现,很难被看做是一

个原则,尤其是一个普遍的、非个人化的原则。如果儒家意义上的爱不被现代道德和道德哲学所欣赏,那可能也未必完全是儒家自身的错误。毕竟,我们很难怀疑,一个具有深厚承诺和投入的人格——例如君子——所体现的不只是儒家的理想,而且可能部分地也是作为人的理想。在这个意义上,我们或许可以建议说,儒家伦理学所讲的爱更多的是一种品德伦理学概念架构里的爱,而现代西方伦理学所讲的爱则是以道德原则为中心的伦理学概念架构里的爱。从中我们可以看到,儒家品德伦理学在现当代情境中可能式微之部分原因。

当然,必须看到的是,现当代伦理学所要处理的关系主要不是一种亲密的个人关系,而是一种类似于陌生人的关系。儒家伦理学所倡导的爱可能可以涵盖亲密的人际关系,但未必足以覆盖其他的人际形式。不过,就像我们已经论证儒家的差等爱不排除爱的扩展那样,如果我们也能够论证说,普遍的爱未必完全排除个人化的深入的爱的话,那我们就有理由认为,在个人实践的层面上,这两者之间可以进行互补。谈到这里,我们不禁联想到,当代自由主义和社群主义之间虽然就许多问题进行论争,但在这些争论的背后,我们却不难看到它们之间实质上的互补。当然,儒家伦理学与现代普遍伦理之间更明显的是一种异质的关系,它们之间在概念架构层面上的本质差异决定了,其冲突性将比相容性更为明显。从这个视角,我们可以更好地理解儒家伦理与当今我们所提倡的公民伦理之间的差异,尽管我们仍然相信它们之间在实践层面上的互补的可能性。

其实,非个人化要求往往也与我们的直觉相冲突。例如,根据拉斐尔的分析,由于功利主义是一种非个人化的道德要求,因此,在考察道德与否的问题上,“功利主义忽视道德义务往往高于个人的性质,即它依赖特殊的个人关系”。例如,如果在一场火灾里两个人被困,其中一人对社会的贡献很大,另一个人正巧是你默默无闻的母亲,而你只有时间救其中一个人的话,你应该选择救谁呢?根据功利主义的计算,正确的选择是救前者而非救母亲,因为这样做将给人类带来更多快乐。但在很多人的直觉里,这样的想法和做法是不能容忍的。具体例子参见 D. D. 拉斐尔《道德哲学》,邱仁宗译,辽宁、牛津大学出版社 1998 年版,第 67 页。